



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

Étudier l'Église comme « gouvernementalité »

Philippe Chevallier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/12874>

DOI : 10.4000/cem.12874

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Philippe Chevallier, « Étudier l'Église comme « gouvernementalité » », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12874> ; DOI : 10.4000/cem.12874

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Étudier l'Église comme « gouvernementalité »

Philippe Chevallier

- 1 C'est en 1978 au Collège de France, dans le cours *Sécurité, territoire, population*, que Michel Foucault croise les notions de « christianisme » et de « gouvernement des hommes ». Il le fait dans une formule particulièrement assertive, scandée par des répétitions qui équilibrent violemment un large bloc d'histoire :
« [...] la véritable histoire du pastoral, comme foyer d'un type spécifique de pouvoir sur les hommes, l'histoire du pastoral comme modèle, comme matrice de procédures de gouvernement des hommes, cette histoire du pastoral dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme ¹ ».
- 2 Proposition historique forte : il y a un « type spécifique de pouvoir » qui s'appelle « gouvernement des hommes » et dont le pastoral chrétien constitue la « matrice ». L'importance historique de cette matrice fut assurée par la constitution de la religion chrétienne en Église, assemblée qui a la particularité de se soucier de la vie non seulement de chacun de ses membres mais de l'humanité tout entière. Pour Foucault, ce souci de tous et de chacun commence aux II-III^e siècles – *exit*, donc, le siècle de l'origine ² – et se poursuit sur un millénaire et demi, avec des périodes successives d'intensification et d'accélération, tel le développement du monachisme aux IV^e-V^e siècles, qui offre un modèle particulièrement fin et exhaustif de direction des âmes, ou encore le vaste mouvement de christianisation du XVI^e siècle ³.
- 3 Il reste à préciser ce que Foucault entend par gouvernement, terme qui prend ici un sens original qu'il signale à l'auditeur par le recours à un néologisme : la *gouvernementalité* ⁴. Pour ce faire, il faut remonter aux problèmes qu'ont posés à Foucault les différentes théories des appareils politiques – problèmes que la notion de « police » dans *Surveiller et punir* (1975), puis celle de *gouvernementalité* dans *Sécurité, territoire, population* (1978) visent précisément à résoudre. Une fois dégagée cette nouvelle approche des institutions politiques que propose Foucault, nous essaierons de montrer comment elle peut et doit s'appliquer à l'Église, et ce qu'elle est susceptible d'apporter à l'ecclésiologie.

Vers une analyse non juridique des appareils politiques

Premier modèle d'analyse : la police dans *Surveiller et punir*

- 4 Comment penser, dans leur fonctionnement concret, les grands appareils politiques que sont l'État ou l'Église ? Le réflexe de l'historien comme du philosophe est de les penser à partir du principal discours qui confère à leur activité sa légitimité et sa limite : le discours juridique. Ce discours explique pourquoi ces appareils peuvent exercer un pouvoir particulier, à partir de quel principe fondamental qui, à la fois, leur donne une forme pérenne (relativement stable) et veille à leur juste évolution⁵. Tel est le schéma de pensée dont Foucault s'efforce justement de dégager ces grands appareils, pour une raison principale que développe longuement *Surveiller et punir* : le pouvoir, dans son exercice concret, déborde sans cesse les tentatives juridiques pour le contenir dans des limites formelles, fixées par les fins que les appareils se donnent officiellement comme justification de leur existence (le bien commun, l'intérêt général, etc.). C'est justement pour contourner le modèle juridique que Foucault va s'intéresser aux micro-pouvoirs disciplinaires qui se développent du XVIII^e au XIX^e siècle, d'abord dans des institutions fermées (prisons, écoles, hôpitaux, casernes, etc.), pour s'étendre ensuite à l'ensemble de la société. Mais en prenant ainsi à revers tout pouvoir institué – c'est-à-dire tout pouvoir qui fait remonter son exercice à la décision souveraine d'une volonté individuelle ou collective (un acte juridique) – le pouvoir se fragmente en une multitude de tactiques locales où il va être question aussi bien d'architecture, de science des corps et de calcul économique. Cette multitude de tactiques empêche de rendre compte d'une certaine régularité de l'exercice du pouvoir et pose aussitôt un problème méthodologique : y a-t-il encore une analyse possible d'un tel pouvoir, multiple, polymorphe, insaisissable ?
- 5 *Surveiller et punir* tente de résoudre le problème en ajoutant à la description des multiples forces centrifuges une force centripète : le XIX^e siècle est aussi le théâtre d'une lente montée de ces micro-pouvoirs vers un macro-pouvoir, sorte de volonté disciplinaire générale qui s'étendrait à tout le corps social. Foucault n'hésite pas à parler d'une « stratégie d'ensemble⁶ » qui permettrait d'aller encore plus profond dans le corps social, d'atteindre par une intervention continue le grain des vies. Mais cela ne fait que repousser le problème : comme passe-t-on de stratégies hétérogènes de pouvoir à une forme générale, homogène, relativement stabilisée ? De quelle nature est ce mouvement qui part d'ensembles fermés et aboutit à des réseaux qui traversent toute la société ? On pourrait ici émettre l'hypothèse d'une récupération des techniques locales par l'État, une « étatisation des mécanismes de discipline⁷ », mais on retomberait par là-même dans une analyse en termes d'institution que refuse Foucault. La proposition de *Surveiller et punir* est autre : il ne s'agit pas d'une récupération mais d'une infiltration⁸ des disciplines dans les appareils d'État, qui échappe à l'exercice de la souveraineté tout en ayant son exacte extension, autrement dit une « généralisation des disciplines qui atteint aux dimensions de l'État⁹ ». Cela ressemble à l'État, mais ce n'est pas l'État. Alors qui ? Pour Foucault, cette extension des disciplines aux dimensions de l'État, c'est la police, à partir du XVIII^e siècle, qui en est l'opérateur principal¹⁰. Appareil ni exclusivement au service du monarque ni complètement déconnecté de lui, la police est un « réseau intermédiaire¹¹ » qui unifie des disciplines dont l'exercice se cantonnait, initialement, à des lieux fermés.

Pouvoir interstitiel, la police comble les vides disciplinaires de la société. Elle permet l'extension et la généralisation des activités de surveillance et de punition. Mais si ce réseau s'étend jusqu'aux limites de l'État, il reste en grande partie hors droit : la police surveille, enregistre, contrôle, pénètre partout, bien au-delà de ce que lui demande le pouvoir judiciaire ¹².

- 6 À cette analyse, on pourrait faire deux objections. Tout d'abord, elle postule que les disciplines, même hétérogènes, ne peuvent que s'appeler et se renforcer mutuellement jusqu'à tisser un réseau continu. Il y a dans *Surveiller et punir* une téléologie de la discipline, mue par une étrange nécessité interne. Ensuite, au lieu d'articuler l'État de droit à la discipline, cette analyse établit la carte d'un monde parallèle, sous les lois et les volontés publiques, extrêmement séduisant dans sa description, mais dont rien n'assure qu'il ait effectivement fonctionné ainsi – tel est l'enjeu du débat avec l'historien Jacques Léonard en 1977 et 1978 : le XIX^e siècle a-t-il vraiment été discipliné ¹³ ?

Deuxième modèle d'analyse : la gouvernementalité dans *Sécurité, territoire, population*

- 7 La notion de *gouvernementalité* va permettre de répondre à ces objections : l'État doit être considéré ni comme une entité juridique, ni comme le monde souterrain des disciplines, mais comme l'exercice d'une rationalité qui intègre une multitude d'interventions que Foucault résume d'un petit mot décisif : « le règlement » ¹⁴. Entre les disciplines, mesures locales prises par des instances non représentatives, qui prétendent n'avoir d'autre principe que la connaissance des âmes et des corps, et les lois, soumises au parlement, contrôlées par la constitution et appliquées par le pouvoir judiciaire, s'étend l'immense champ des actes du gouvernement, qu'ils permettent l'exécution d'une loi ou qu'ils soient posés indépendamment de toute loi. Les règlements, ordonnances, circulaires ont ainsi la liberté de prendre en charge les détails de la vie courante dont ne s'occupe pas la loi ¹⁵. Ils ont de plus l'avantage d'être constamment révisables, adaptables au gré des circonstances. Le domaine du règlement nous met face à l'exercice d'une rationalité gouvernementale qui n'a rien de secrète ni d'extralégale (puisque l'on peut recourir à la loi pour contester un règlement) ¹⁶, et à laquelle le citoyen est plus souvent confronté qu'à la loi ¹⁷.
- 8 Par conséquent, l'État ne doit pas être considéré comme une unité définie *a priori*, qui fonctionnerait rigoureusement à partir de son fondement théorique, mais comme ce qui n'existe qu'à partir d'une technique générale de gouvernement qui requiert, pour parvenir à ses fins, de redéfinir et déplacer sans cesse les limites effectives de l'État. Plus d'infiltration insidieuse, plus de réseau intermédiaire, mais un calcul de l'intervention la plus efficace. L'État n'est pas un être, dit encore Foucault ¹⁸, ce n'est pas un pouvoir incarné dans des personnes, des fonctions ou des appareils, ce n'est pas un ensemble de lois, ce n'est pas un territoire, ce n'est pas un ensemble de biens ou de sujets, c'est une manière de penser le meilleur rapport entre tout ceci. Nous pouvons résumer cette nouvelle approche, développée dans *Sécurité, territoire, population*, par trois propositions :
- 9 - L'État est une manière de penser, plus précisément de calculer (importance dans les analyses de Foucault du terme *ratio*) et d'appliquer à la réalité les résultats de ce calcul.
- 10 - De penser *quoi* ? Un ensemble de choses qui préexistent à l'État : des biens, des richesses, des ressources naturelles, des hommes également, mais en tant qu'ils forment un tout,

une « population », c'est-à-dire des hommes dans leurs relations entre eux et avec leur environnement (des êtres vivants et non des sujets politiques).

- 11 - De les penser *pour quoi* ? Pour une fin qui est leur meilleur agencement, « la perfection des choses », écrit Giovanni Antonio Palazzo en 1606 ¹⁹ qui n'est rien d'autre que l'État lui-même.
- 12 La fin du gouvernement n'est donc pas d'abord le maintien ou le renforcement du pouvoir de celui qui l'exerce, à travers le contrôle d'un ordre social, mais le développement de certaines ressources naturelles ou morales. Cette fin est donc immanente ²⁰ aux choses sur lesquelles le gouvernement s'applique : la « santé » ou la « vie » d'une population pour l'État, le « salut » du peuple de Dieu pour l'Église. L'accomplissement de cette fin suppose deux éléments qui dessinent la singularité de l'acte de gouverner :
 - 13 1) une connaissance de ces choses qui permette d'en accompagner efficacement le développement : une science de la vie ou des âmes (gouvernement par le savoir) ;
 - 14 2) le concours des choses gouvernées : le gouvernement, qui n'est pas essentiellement de contrainte ni de violence, s'appuie sur les forces propres aux choses, leurs potentialités et, pour les hommes, leur liberté (ainsi, il n'y a pas de gouvernement des âmes dans la pastorale chrétienne sans liberté des âmes).
- 15 Ces deux éléments nous sont indiqués par l'étymologie du mot « gouverner » : comme le rappelle Foucault, gouverner – *kubernan* en grec – signifie d'abord diriger un bateau ou un char, tenir un gouvernail ²¹. La métaphore mérite ici un arrêt : ce n'est pas le gouvernail qui fait avancer le bateau car, directement et par lui-même, le gouvernail ne fait pas grand-chose. Il commande le safran qui n'aura d'effet sur la trajectoire du bateau que si celui-ci est déjà en mouvement, par l'action d'autres forces. Le bras qui actionne le gouvernail exerce donc une force qui n'est pas à l'origine du mouvement du bateau et dont l'effet sur celui-ci est indirect. Le bras va devoir également adapter son action aux réactions du bateau, qui dépendent de la houle, du vent, etc. Ainsi gouverne-t-on mieux, plus sûrement, avec un coup réduit et pour un meilleur effet, si l'on n'agit pas directement sur les actions humaines mais sur leur environnement. Tel est le principe d'une bonne gouvernementalité. Le pouvoir du souverain s'exerçait traditionnellement sur un territoire et les sujets qui l'occupaient, avec le bras de la loi ou du bon vouloir qui s'abattait de temps à autres pour punir ou ponctionner. Gouverner, en revanche, n'est pas appliquer la loi, ce n'est pas commander, c'est disposer un certain nombre de choses pour qu'elles parviennent à une fin qui leur est immanente.
- 16 Si nous nous sommes concentrés jusqu'ici sur l'État, la notion de gouvernementalité n'est pas réservée aux superstructures et permet de faire la suture entre différents niveaux de la société. Dans un manuel du XVI^e siècle, *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les Républiques* ²² – lieu source qui permet à Foucault de penser cette nouvelle conception de l'État – Guillaume de La Perrière précise que gouverner se dit aussi bien de l'État que de la maison, et que le deuxième type de gouvernance peut par conséquent être dit immanent au premier ²³. Foucault ne dit pas autre chose dans le cours de l'année suivante, *Naissance de la biopolitique*, quand il souligne que le gouvernement localisé des fous ou des malades peut être étudié avec le même point de vue que le gouvernement d'une population, l'échelle des phénomènes ne changeant rien au plan méthodologique ²⁴. Même écho dans une conférence de 1978 devant la Société française de philosophie, où Foucault montre combien l'art de gouverner a connu aux XV^e et XVI^e siècles une véritable fortune, se déclinant en autant de sous-domaines singuliers : art

pédagogique, art politique, art économique ; tout devint gouvernement ²⁵. L'historien se donne ainsi la possibilité d'aller d'un domaine à l'autre, en considérant l'exercice du gouvernement comme une simple « manière de faire ²⁶ », toujours à la recherche de sa juste puissance, par la prise en compte d'une certaine naturalité des phénomènes lui permettant de calculer sa bonne intervention.

Conséquences pour une histoire de l'Église

La notion de gouvernementalité appliquée à l'Église : le pastorat

- 17 Cet art de gouverner est à la fois un point de vue que Foucault choisit d'appliquer aux appareils de pouvoir et un fait historique, celui de notre modernité :
« Ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est donc pas l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la 'gouvernementalisation' de l'État ²⁷ »
- 18 À compter des XVII^e-XVIII^e siècles, cette question du gouvernement, au sens où nous l'avons définie, devient en effet une préoccupation pour l'État, qui se dote pour cela d'outils comme la statistique et l'économie politique. Mais cette idée nouvelle a un précédent, une matrice fameuse : le modèle chrétien du pastorat. Pour Foucault, le christianisme est la première religion à avoir développé et généralisé avec le plus de constance et de succès historique le gouvernement des hommes « dans leur vie quotidienne », « dans leur vie réelle » ²⁸. De la même manière que Foucault proposait de « gouvernementaliser » l'État, il est donc possible, et même nécessaire pour en faire l'analyse, de « gouvernementaliser » l'Église, c'est-à-dire d'en décrire la technologie générale de pouvoir. Ne pas s'intéresser par conséquent à l'effort théorique qui la fonde et fonde des décisions qui vont encadrer la vie commune des fidèles – Foucault ne parle jamais des conciles, jamais du Pape, jamais du droit canon (la réforme grégorienne ne l'intéresse pas) – mais au type de relations qui s'établissent entre ses membres. L'Église n'est pas une structure. L'Église, c'est le développement d'un savoir sur la vie des hommes qui en permet la conduite au plus fin, dans les plus petits détails de leur quotidien. L'évêque, comme le rappelle Grégoire le Grand dans *La Règle pastorale*, doit se soucier de comment vivent les hommes dont il a la charge, « [pénétrant] du regard la chambre de pauvres êtres de chair » ²⁹. La chambre, et au-delà, la surface du globe tout entière, comme elle apparaît dans l'extraordinaire contemplation de l'incarnation, au début des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola ³⁰ : la question du salut n'est pas seulement une question intérieure, elle embrasse le plus singulier et le plus universel. La doctrine sociale de l'Église, à partir du XIX^e siècle et l'encyclique *Rerum Novarum* (1891), n'est pas une prise de conscience moderne mais l'un des effets de cette gouvernementalité qui naît avec l'Église et qui doit être, en retour, sa principale grille d'intelligibilité historique. L'environnement dans lequel les hommes vivent étant appelé à se modifier sans cesse, l'institution Église doit être étudiée du côté de sa capacité à se déplacer et à s'adapter aux circonstances, et non là où son pouvoir s'exercerait dans l'unité infrangible d'un droit ecclésial s'exerçant sur tout sujet baptisé. Il nous reste cependant à caractériser la spécificité de la relation pastorale apparue avec le christianisme.
- 19 L'analyse du pastorat par Foucault remonte aux premiers siècles chrétiens pour retrouver, dans la manière dont un pouvoir s'est pensé comme rapport du pasteur à son troupeau, les prémices d'une rationalité nouvelle. Nouvelle, car la version chrétienne du

pastorat se distingue de la manière dont le monde hébraïque, égyptien et assyrien d'un côté, et le monde grec de l'autre, ont utilisé la métaphore du pasteur pour gouverner. Dans le christianisme seul, le pastoral est devenu la relation fondamentale englobant toutes les autres relations entre le peuple et ceux qui en ont la responsabilité ³¹. Cette relation fondamentale s'applique en effet à tous les niveaux de la hiérarchie ecclésiale, du plus local (le curé) au plus universel (l'évêque), en passant par l'abbé, berger de son monastère, et bien sûr le Christ, berger de l'humanité. Le pouvoir pastoral permet une véritable coupe longitudinale des rapports de pouvoir au sein de l'Église. Reprenons les étapes de l'analyse proposée par Foucault dans la leçon du 22 février 1978.

- 20 Cette analyse s'appuie sur un ensemble de textes qui vont du III^e au VI^e siècles – textes assez divers puisqu'ils s'adressent aussi bien aux communautés monastiques qu'aux simples laïcs ou encore aux candidats au sacerdoce (Cyprien, Ambroise, Grégoire le Grand, Cassien, Jérôme, Benoît, etc.). Foucault part des trois opérateurs que tout gouvernement met en œuvre dans son exercice : le salut, la loi, la vérité. Ainsi, la cité grecque ou le magistrat chez Platon, le Dieu-berger et législateur du peuple hébreux, œuvrent tous pour un but recherché (soigner, éduquer, guider), édictent une loi générale pour y parvenir et définissent des discours de vérité pour évaluer les étapes et les échecs. L'originalité du pastoral chrétien va alors consister à exercer ce pouvoir en instaurant sous les définitions générales du salut, de la loi et de la vérité, des rapports inédits qui ouvrent des espaces de liberté pour les sujets, tout en multipliant les points de contrôle et de surveillance. Citons trois points nodaux de cette « manière de faire » chrétienne :
- 21 1) Sous l'individualité du salut apparaît une dépendance entre le salut du pasteur et celui de ses brebis : de la propre obéissance du pasteur, de la radicalité de son engagement, de son exposition à la tentation, voire finalement de son sacrifice pour le troupeau, dépend le salut de ce dernier.
- 22 2) Sous la généralité de la loi apparaît une surveillance qui isole chaque brebis et la juge pour elle-même. Pas de méthode ni de règle générale qui s'appliquerait automatiquement à tous, mais une direction spirituelle qui s'adapte à chacun, dans son existence propre, en fonction des circonstances de sa vie.
- 23 3) Sous l'objectivité de la vérité apparaissent des séries obligatoires d'acte subjectifs de vérité : injonction d'avouer sans cesse la vérité de sa vie, de chacun de ses actes, de chacune de ses pensées, en se liant personnellement à cette parole.
- 24 Cette description du pastoral – qui reste une forme historique générale que de nombreux exemples suffiraient, sinon à contredire, au moins à nuancer – pourrait donner l'impression que l'Église *comme gouvernement* ne décrit finalement qu'une partie limitée de la vie chrétienne : celle qui est directement encadrée par les pratiques de confession, de direction spirituelle, d'examen, renvoyant aux fonctions spécifiques du curé, de l'évêque, de l'abbé. Nous allons voir qu'il n'en est rien. Cette description du pastoral croise en fait chez Foucault l'histoire la plus large de l'Église, celle qui implique aussi bien sa théologie, son appareil, ses querelles politiques et même la vie spirituelle de ses fidèles, car ce croisement est une conséquence de l'interprétation de l'histoire en termes de pouvoir : « [Prendre l]e point de vue du pouvoir, explique Foucault, est une manière de repérer des relations intelligibles entre des éléments qui sont extérieurs les uns aux autres » ³². Il nous faut auparavant dire un mot des deux écoles historiques à laquelle cette interprétation s'oppose.

Une autre manière de penser le rapport des faits religieux aux autres faits sociaux

- 25 En se confrontant au pastorat chrétien, Foucault remonte en fait à un vieux problème : comment faire, dans une histoire matérialiste, l'histoire des idées religieuses ? Une première solution est celle qui dominait encore dans les années 1960-1970 une certaine historiographie marxiste : les idées religieuses doivent être interprétées comme des idéologies. Le terme d'idéologie vient de Karl Marx, chez qui il revêt d'abord un caractère limité et péjoratif : l'idéologie est une conscience déformée du réel, tel un voile idéal jeté sur les rapports de domination³³. Dans *Pour Marx*³⁴ et *Lire le Capital*³⁵, Louis Althusser va en partie critiquer cette conception de l'idéologie devenue une doxa marxiste, pour en proposer une interprétation renouvelée qui aura une importance déterminante chez des historiens comme Régine Robin, Michel Vovelle et surtout Georges Duby³⁶. On trouve cependant déjà chez l'historien Lucien Goldmann, dans son analyse remarquée de « l'idéologie janséniste »³⁷, une telle conception plus nuancée, dont se dégagent trois lignes de force :
- 26 - L'idéologie n'est pas un voile idéal devant les choses, elle a sa matérialité. Une idéologie, c'est des appareils de pouvoir, des institutions, des pratiques, des discours bien réels.
- 27 - L'idéologie n'est pas un mensonge qui pourrait un jour être effacé par l'avènement de la vérité. L'idéologie est le rapport imaginaire que les individus ont avec leur existence ; c'est un rapport constitutif de l'être humain.
- 28 - L'idéologie n'est pas une simple émanation des rapports de production, elle a sa consistance propre, son autonomie relative.
- 29 Cette conception enrichie de l'idéologie va permettre dans les années 1970 un croisement fécond entre l'histoire marxiste et celle des mentalités et des Annales. Ce n'est pourtant pas la voie que choisit de suivre Foucault. Bien au contraire, la notion d'idéologie est la victime régulière de ses mises au point méthodologiques au Collège de France : encore en 1978 et jusqu'au tout début du cours de 1983³⁸, le fougueux professeur a constamment besoin de rappeler et d'expliquer pourquoi il ne fait pas une histoire des idéologies. Comme nul adversaire n'est explicitement nommé, il est difficile de savoir si Foucault vise ce faisant la définition primaire de l'idéologie, lisible dans une certaine doxa ambiante, ou sa critique enrichie qui a permis des travaux historiques majeurs comme *Les trois ordres ou l'imaginaire féodal* (qui paraît en novembre 1978). Force est de constater que certaines des objections que le philosophe fait à l'idéologie tombent si on lit Althusser ou Goldmann – sauf une sans doute, qui semble la plus fondamentale : l'idéologie ne parvient pas à définir de manière rigoureuse le lien entre le monde de l'esprit (pensée spéculative ou imagination) et celui des rapports sociaux (rapports de production, de domination, rapports de classes), sinon par des termes flous et incertains : l'idéologie serait le « reflet », l'« expression » ou encore la « traduction » d'une situation concrète de domination ou d'une aspiration de classe³⁹. Tout un vocabulaire « expressionniste »⁴⁰ qui en reste à une vague silhouette commune entre discours et pratiques – silhouette apparaissant comme une ombre sur la toile de l'esprit humain. La critique touche juste, tant le discours de l'idéologie, même enrichi, demeure sans vérification possible : les rituels et les discours sur la mort au XIII^e siècle reflèteraient une époque d'épidémies et de famines (et si ce n'est pas la famine, c'est le déracinement urbain) ; le millénarisme des cardeurs de Meaux ou des ouvriers typographes de Lyon reflèterait l'aspiration des

classes ouvrières à l'égalité ; la vision tragique de l'homme chez Pascal refléterait l'amertume de la noblesse de robe, etc. Bref, un jeu d'analogies que renforce l'étude des périodes de troubles, de mutations, ces moments graves où les discours – ceux des imaginaires religieux comme ceux des peurs ou revendications sociales – semblent bouger de consort ⁴¹.

30 Face à ces tableaux expressionnistes, une autre solution serait bien entendu d'affirmer l'irréductibilité de l'expérience religieuse et donc, en partie, de ses discours – position à laquelle une certaine lassitude face à la notion d'idéologie a redonné son actualité dans les années 1980 ⁴², et dont on trouve les prémices chez un historien comme Leszek Kolakowski, marxiste en rupture de ban, fortement opposé à Lucien Goldmann ⁴³. Mais pas question pour Foucault d'accorder au religieux un lieu historique particulier – il ne l'a pas accordé à la science, dans *L'archéologie du savoir* (1969), pourquoi l'accorderait-il à la foi ?

31 C'est entre ces deux positions, celle de l'idéologie et celle de l'irréductibilité, que se situe l'originalité d'une étude des phénomènes religieux à la lumière de la gouvernementalité – à partir du moment où ceux-ci impliquent un appareil politique comme l'Église. Relisons pour nous en convaincre la leçon du 1^{er} mars 1978 consacrée aux « contre-conduites », principalement médiévales, à l'intérieur du pastoral. Au premier abord, l'approche du christianisme par le gouvernement produit des résultats surprenants, comme en témoigne cette déclaration de Foucault, presque péremptoire, au sujet de l'« organisation pastorale réelle » du christianisme :

« [...] le christianisme, dans son organisation pastorale réelle, n'est pas une religion ascétique, ce n'est pas une religion de la communauté, ce n'est pas une religion de la mystique, ce n'est pas une religion de l'Écriture et, bien sûr, ce n'est pas une religion de l'eschatologie ⁴⁴ »

32 Ces cinq négations successives d'éléments en apparence essentiels à la vie chrétienne la plus élémentaire – l'ascétisme, la communauté, la mystique, l'Écriture, l'eschatologie – seraient inacceptables s'il s'agissait d'isoler de la sorte une forme immuable du pastoral chrétien, en retranchant une par une les principales sources historiques de contestation. La définition tient en fait le rôle de ce que Max Weber appelait un « tableau de pensée » [*Gedankenbild*], aussi utile pour la recherche (il guide l'élaboration des hypothèses) que pour l'exposé des faits (il leur fournit un moyen d'expression univoque) ⁴⁵. Il est donc de l'ordre d'un idéal, d'une utopie utile, qui se vérifie dans le mouvement même de la leçon : si Foucault tente de définir idéalement le pastoral par rapport à des contre-conduites qui lui seraient extérieures, en particulier celles des dissidents religieux du XIII^e au XVI^e siècle dont la leçon retrace l'histoire (bégards, béguines, cathares, vaudois, hussistes, etc.), il montre aussitôt après que les éléments utilisés contre le pouvoir pastoral ont tous été « réutilisés, réimplantés, repris ⁴⁶ » par ce même pastoral. L'auditeur de cours peut cependant rester sur sa faim : s'il s'agissait de nous montrer que toute définition d'un phénomène historique est mouvante et que l'histoire est dialectique, l'apport serait mince.

33 L'intérêt majeur de cette leçon est ailleurs que dans ses définitions précaires. Il se trouve non pas dans le resserrement de l'analyse autour d'un noyau de « vraies » pratiques pastorales, mais au contraire dans les liens que la notion de gouvernement permet de tisser avec des éléments en apparence très éloignés du pastoral. Dans la conclusion de la leçon du 1^{er} mars 1978, dont un important complément manuscrit nous est fourni dans l'édition du cours ⁴⁷, Foucault précise en effet que l'analyse de moments clés de l'histoire

de l'Église en termes de luttes pastorales – pensons à l'hérésie vaudoise ou à la Réforme – permet de rassembler des éléments que l'histoire des idéologies maintenait extérieurs les uns aux autres. Il n'y a pas, d'un côté, des aspirations de classe ou de genre, des sentiments de déracinement et de déclassement face à l'évolution des structures de production ou des appareils de pouvoir, et, de l'autre, des idées religieuses qui les reflèteraient. En en restant à ce simple reflet, l'historien se heurte à des apories ⁴⁸. Si l'on prend le point de vue pastoral, on se rend compte que ces idées religieuses – l'ascétisme, la communauté, la mystique, l'Écriture, l'eschatologie – sont elles-mêmes des tactiques ⁴⁹ pour s'opposer à un certain gouvernement de la vie quotidienne, et que ces tactiques religieuses communiquent par là directement avec les tactiques politiques, les structures sociales, les différences de genres, etc. Le point de vue gouvernemental révèle que dans des objets au premier abord hétérogènes – certains plus directement politiques, certains plus directement religieux, certains plus proches des choses du monde, d'autres plus proches du monde des idées – une même question est engagée, qui n'est pas « comment ne plus être gouverné ? » mais, comme la formule Foucault devant la Société française de philosophie en 1978 : « Comment ne pas être gouverné *comme cela*, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ⁵⁰ » ?

Conclusion : penser l'Église avec Foucault

- 34 Des vastes synthèses historiques de Foucault, qui embrassent aussi bien la Rome de Grégoire le Grand que l'Allemagne de Luther, il est possible d'extraire quelques éléments utiles pour tout discours, historique ou théologique, qui s'intéresse à la réalité de l'Église. En reprenant à la fois ce qu'il nous dit de l'apparition de l'État comme pratique réfléchie au tournant des XVI^e et XVII^e siècles et son analyse des techniques pastorales, nous voudrions risquer quatre hypothèses, pour penser l'Église à partir de Foucault :
- 35 - L'Église n'est pas d'abord une institution apparue à un moment donné de l'histoire ; elle est une manière de penser entre elles des réalités préexistantes (des personnes, des groupes, des textes, des rituels), les faisant entrer dans un même champ pratique et réflexif.
- 36 - Cette manière de penser, en tant qu'elle « fait » l'Église, peut et doit être étudiée sous un angle stratégique, c'est-à-dire comme pensée de sa conservation et de son développement, qui s'appuie sur un art de gouverner le peuple de Dieu.
- 37 - Cet art de gouverner repose sur une connaissance fine de ce peuple et des moyens de l'amener à une fin définie comme lui étant propre (le salut) ; cet art peut s'articuler avec des dispositifs liturgiques, politiques et juridiques, sans pour autant se confondre avec eux.
- 38 - Décrire l'Église à un moment donné de son histoire, c'est d'abord décrire jusqu'où s'étend cet art de gouverner et comment celui-ci est pensé. En un sens plus général, c'est décrire le type de relations qui s'établit entre ses membres.

NOTES

1. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, M. SENELLART (éd.), Paris, 2004 (Hautes études), p. 151.
2. Il est intéressant de noter que Foucault exclut le premier siècle ; c'est bien une péripétie historique du christianisme qui l'intéresse et non une éventuelle « essence ».
3. M. FOUCAULT, *Les anormaux, Cours au Collège de France. 1974-1975*, V. MARCHETTI, A. SALOMONI (éd.), Paris, 1999 (Hautes études), p. 164 ; 189 ; 190. Le terme de christianisation fait implicitement référence au livre de J. DELUMEAU : *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971 (Nouvelle Clio).
4. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 111. Le terme de *gouvernementalité* s'applique plus spécifiquement aux pouvoirs s'exerçant à partir du XVIII^e siècle sur les populations, à l'aide de l'économie politique et des dispositifs de sécurité. Mais Foucault souligne bien qu'il s'agit d'une « tendance, [d'une] ligne de force » plus ancienne en Occident.
5. Pour l'Église, rappelons qu'au premier millénaire, avant même l'apparition d'un droit canon, des recueils chronologiques de déclarations conciliaires et de décrétales jouent ce rôle juridique.
6. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, 1993 [1975] (Tel), p. 97 ; l'expression se retrouvera l'année suivante dans *La volonté de savoir*.
7. L'expression se trouve bien chez Foucault, mais elle ne désigne justement pas un mouvement réglé et officiel : M. FOUCAULT, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 248.
8. *Ibid.*, p. 250.
9. *Ibid.*, p. 251 : la modalité disciplinaire du pouvoir n'a pas remplacé les autres modalités, mais « elle s'est infiltrée parmi les autres ».
10. *Ibid.*, p. 248-253.
11. *Ibid.*, p. 250.
12. *Ibid.*, p. 250 : la police est liée à « tout ce qui, dans le pouvoir royal, excédait l'exercice de la justice réglée ».
13. J. LÉONARD, « L'historien et le philosophe. À propos de *Surveiller et punir* », in *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunies par Michelle Perrot*, Paris, 1980. L'article avait été initialement publié en 1977 dans les *Annales historiques de la Révolution française*, dirigées par Albert Soboul ; il donna lieu à une table ronde avec des historiens en 1978, à laquelle participa Foucault.
14. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 348.
15. Sont considérés comme règlements aujourd'hui : les ordonnances, les règlements en Conseil d'État, les décrets, les arrêtés et les circulaires. Ils peuvent être édictés par l'exécutif dans tous les domaines qui ne sont pas réservés au Parlement. C'est l'un des grands changements introduits par la constitution de 1958 : le règlement gagne en autonomie et peut s'appliquer à tout ce qui n'est pas du ressort explicite de la loi.
16. Foucault articule avec subtilité le règlement et la loi, parlant du premier comme de cette « espèce de forme malgré tout juridique, si elle n'est pas judiciaire, qui est celle de la loi [...] dans son fonctionnement mobile, permanent et détaillé » (*ibid.*, p. 348).
17. À titre d'exemple, le pacte civil de solidarité fait l'objet d'une loi qui en précise les conditions ; en revanche, la durée de vie commune entre deux personnes pacsées permettant l'obtention d'un titre de séjour est fixée par une circulaire (30 octobre 2004).
18. *Ibid.*, p. 282.

19. Dans son *Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, cité par Foucault : *ibid.*, p. 295.
20. *Ibid.*, p. 103 : « La fin du gouvernement est dans les choses qu'il dirige ».
21. Comme le mentionne Foucault dans le cours de 1978, la métaphore du navire est un lieu commun des traités sur le gouvernement du XVI^e au XVIII^e siècle (*ibid.*, p. 100). Elle vient de l'Antiquité grecque : elle est dans *Œdipe Roi*, mais aussi chez Platon, Aristote ou encore Cicéron (*ibid.*, p. 117, note 25).
22. On sait peu de choses au sujet de ce roturier de formation juridique, historiographe de la ville de Toulouse, redécouvert par Foucault. Guillaume de la Perrière travailla quinze années à la rédaction de ce manuel de gouvernement qui ne fut publié qu'après sa mort, en 1555.
23. *Ibid.*, p. 96.
24. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978-1979*, M. SENELLART (éd.), Paris, 2004 (Hautes études), p. 192.
25. M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 84, 1990, p. 37.
26. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 366.
27. *Ibid.*, p. 112.
28. *Ibid.*, p. 151
29. GRÉGOIRE LE GRAND, *La Règle pastorale*, II, 5. Rédigé à destination des évêques à la fin du VI^e siècle par le pape Grégoire, ce manuel est évoqué par Foucault dans les leçons des 15 et 22 février 1978.
30. « [...] voir la grande extension et circonférence du monde où se trouvent des peuples si nombreux et si différents ; [...] voir les personnes les unes et les autres. 1. Celles qui sont sur la face de la terre, si différentes, aussi bien par leur costume que par leur visage : les uns blancs et les autres noirs, les uns en paix et les autres en guerre, les uns pleurant et les autres riant, les uns en bonne santé et les autres malades, les uns naissant et les autres mourant, etc. 2. Voir et considérer les trois Personnes divines, comme sur le siège royal ou le trône de leur divine Majesté ; comment elles regardent toute la face et la circonférence de la terre, et tous les peuples en si grand aveuglement, et comment ceux-ci meurent et descendent en enfer. » (IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, 103-106 [texte dit autographe] in *Écrits*, M. GIULIANI et al. (éd.), Paris, 1991, p. 108-110).
31. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 139-156.
32. *Ibid.*, p. 219.
33. Cette conception péjorative se retrouve dans *L'idéologie allemande*, rédigée avec Friedrich Engels en 1845-46. On trouve une acception plus positive de l'idéologie dans le prologue à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859). Pour une riche analyse de la notion d'idéologie chez Marx : A. E. CARRETERO PASÍN, *Pouvoir et imaginaires sociaux*, chap. 1 : « La théorie de l'idéologie chez Karl Marx », Paris, 2006, p. 29-66.
34. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, « Théorie », 1965.
35. L. ALTHUSSER et al., *Lire Le Capital*, Paris, « Théorie », 2 volumes, 1965.
36. Pour un panorama complet de ce moment de l'historiographie française : P. SCHÖTTLER, « Mentalités, idéologies, discours », in A. LÜDTKE (dir.), *Histoire du quotidien*, Paris, 1994, p. 85-96. Pour Georges Duby, on peut se référer à sa description des « formations idéologiques » qui tentent de répondre à la crise de légitimité que connaît la royauté en 1024-1031 : G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978 (Bibliothèque des histoires). Foucault connaissait bien les travaux de Duby qu'il cite dans *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 309. Collègue de Duby au Collège de France, Foucault avait assisté à une séance de son séminaire en 1977 (*ibid.*, p. 162, note 40).
37. L. GOLDMANN, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1955 (Bibliothèque des idées).

38. M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*, F. GROS (éd.), Paris, 2008, p. 4 (Hautes études).
39. *Ibid.*, p. 4.
40. M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. 1 : 1954-1975, n° 85, « Entretien avec Michel Foucault », D. DEFERT, F. EWALD (éd.), Paris, 2001, p. 1031 (Quarto).
41. « Les formations idéologiques se révèlent au regard de l'historien dans des périodes de mutation tumultueuse » (G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, op. cit., p. 151).
42. Ainsi de cette lecture de la Réforme par l'historien Marc VENARD : « L'adhésion à la Réforme répond à des motivations essentiellement religieuses, déterminées dans le secret des consciences » (M. VENARD, « La grande cassure (1520-1598) », in J. LE GOFF, R. REMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. 2 : *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1988, p. 246).
43. Que l'expérience religieuse soit irréductible aux luttes sociales et politiques ne l'empêche pas cependant d'être un « fait social » qui doit être étudié en tant que telle : L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, 1969 (Bibliothèque de philosophie), p. 31.
44. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 218. À d'autres endroits, le propos se fait plus nuancé ; ainsi au sujet des pratiques ascétiques : « [...] cet ascétisme est, je crois, un élément, on ne peut pas dire littéralement étranger au christianisme, mais à coup sûr étranger à la structure de pouvoir pastoral autour duquel s'organisait, s'était organisé le christianisme » (*ibid.*, p. 211).
45. M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, 1965, p. 180.
46. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 218.
47. *Ibid.*, p. 219-220, note **.
48. C'est l'échec des historiens marxistes aux prises avec l'interprétation du combat du prêtre Thomas Müntzer (1490-1525) ; en premier lieu Friedrich Engels dans *La guerre des paysans en Allemagne* (1850). Il faut en effet beaucoup tordre les écrits de Müntzer pour y lire l'expression ou le réceptacle des aspirations des compagnons tisserands et des ouvriers drapiers. Sa théologie étant strictement ascétique et spirituelle, comment expliquer la révolution dans ces conditions ? On trouve bien chez Müntzer quelques aspirations finales vers une démocratie théocratique et l'idée, très brièvement exprimée dans le *Plaidoyer très bien fondé* (1524), que le progrès spirituel est impossible dans une tyrannie. Mais c'est peu. Le risque est alors d'en rester à l'incompatibilité de la mystique de Müntzer avec les aspirations matérielles des ouvriers et d'y voir la raison de l'échec du mouvement (telle est l'interprétation d'Annemarie Lohmann). Le point de vue pastoral évite ces deux écueils : il fait communiquer cette mystique et ces aspirations sociales à travers la question du gouvernement.
49. Plus précisément : des tactiques et des « éléments théoriques qui justifient moralement ou fondent en rationalité ces tactiques » (*ibid.*, p. 220, note **).
50. M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », op. cit., p. 38, c'est l'éditeur du texte qui souligne.

INDEX

Mots-clés : Foucault, église, gouvernementalité, souveraineté, pasteur, spiritualité, idéologie

AUTEUR

PHILIPPE CHEVALLIER

Bibliothèque nationale de France